
ИСТОРИЯ БЕЛАРУСИ

ГІСТОРЫЯ БЕЛАРУСІ

BELARUSIAN HISTORY

УДК 94(438).03.04;94(47).025-041

POLONI И RUTHENI, КАТОЛИКИ И ПРАВОСЛАВНЫЕ, NATIO И CONFESSIO В ЛЕТОПИСАНИИ СРЕДНЕВЕКОВОЙ ВОСТОЧНОЙ ЕВРОПЫ

М. В. ДМИТРИЕВ^{1), 2)}

¹⁾Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова,
Ленинские горы, 1, 119991, г. Москва, Россия

²⁾Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»,
ул. Мясницкая, 20, 101000, г. Москва, Россия

Проанализировано взаимодействие конфессиональных и этнических элементов в построении представлений о поляках, русских и рутенах в древнерусском, украинско-белорусском и польском летописании XII–XVI вв. Выявлено, что в изученных древнерусских источниках конфессиональное стирает племенное и этническое, в отличие от польских и украинско-белорусских памятников, в которых христианские референции не вступают в противоречие с этническими.

Ключевые слова: древнерусское; украинско-белорусское; рутенское; польское; средневековые хроники; этническое; конфессиональное; христианство.

Благодарность. Статья подготовлена по результатам проекта «Восточноевропейские исследования в транснациональной перспективе» при поддержке фонда «Гуманитарные исследования» факультета гуманитарных наук Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» в 2021 г.

Образец цитирования:

Дмитриев МВ. *Poloni и Rutheni*, католики и православные, *natio* и *confessio* в летописании средневековой Восточной Европы. *Журнал Белорусского государственного университета. История.* 2022;1:5–18.
<https://doi.org/10.33581/2520-6338-2022-1-5-18>

For citation:

Dmitriev MV. *Poloni and Rutheni*, Catholics and Orthodox Christians, *natio* and *confession* in Medieval chronicles of Eastern Europe. *Journal of the Belarusian State University. History.* 2022;1:5–18. Russian.
<https://doi.org/10.33581/2520-6338-2022-1-5-18>

Автор:

Михаил Владимирович Дмитриев – доктор исторических наук, профессор; профессор кафедры истории южных и западных славян исторического факультета¹⁾, главный научный сотрудник лаборатории медиевистических исследований²⁾.

Author:

Mikhail V. Dmitriev, doctor of science (history), full professor; professor at the department of Southern and Western Slavic history, faculty of history^a, and chief researcher at the laboratory of Medieval studies^b.
dmitrievm300@gmail.com



POLONI I RUTHENI, КАТОЛІКІ І ПРАВАСЛАЎНЫЯ, NATIO I CONFESSIO Ў ЛЕТАПІСАЊННІ СЯРЭДНЕВЯКОВАЙ УСХОДНЯЙ ЕЎРОПЫ

М. У. ДЗМІТРЫЕЎ^{1, 2*}*

^{1*} *Маскоўскі дзяржаўны ўніверсітэт імя М. В. Ламаносава, Ленінскія горы, 1, 119991, г. Масква, Расія*

^{2*} *Нацыянальны даследчы ўніверсітэт «Вышэйшая школа эканомікі», вул. Мясніцкая, 20, 101000, г. Масква, Расія*

Прааналізавана ўзаемадзеянне канфесійных і этнічных элементаў у пабудове ўяўленняў аб паляках, рускіх і рутэнах у старажытнарускім, украінска-беларускім і польскім летапісанні XII–XVI стст. Выяўлена, што ў вивуча-ных старажытнарускіх крыніцах канфесійнае сцірае племянное і этнічнае, у адрозненне ад польскіх і ўкраінска-беларускіх помнікаў, у якіх хрысціянскія рэферэнцы не супярэчаць этнічным.

Ключавыя словы: старажытнарускае; украінска-беларускае; рутэнскае; польскае; сярэднявекавыя хронікі; этнічнае; канфесійнае; хрысціянства.

Падзяка. Артыкул падрыхтаваны па выніках праекта «Усходнееўрапейскія даследаванні ў транснацыянальнай перспектыве» пры падтрымцы фонда «Гуманітарныя даследаванні» факультэта гуманітарных навук Нацыянальнага даследчага ўніверсітэта «Вышэйшая школа эканомікі» ў 2021 г.

POLONI AND RUTHENI, CATHOLICS AND ORTHODOX CHRISTIANS, NATIO AND CONFESSIO IN MEDIEVAL CHRONICLES OF EASTERN EUROPE

M. V. DMITRIEV^{a, b}

^a *Lomonosov Moscow State University, 1 Leninskie Gory, Moscow 119991, Russia*

^b *National Research University «Higher School of Economics», 20 Myasnitskaya Street, Moscow 101000, Russia*

This article analyses evidence from Old-Russian, Ukrainian-Belarusian and Polish chronicles of the 12th–16th centuries, which displays how confessional and ethnic elements interacted, when authors were constructing their representations about Poles, Russians and Ruthenians. Analysis has shown that in the Old-Russian chronicles confessional references were somehow effacing discourses of tribal and ethnic belonging, whereas in Polish and Ukrainian-Belarusian texts Christian references were not in odds with ethnic ones.

Keywords: Old-Russian; Ukrainian-Belarusian; Ruthenian; Polish; Medieval chronicles; ethnicity; confession; Christianity.

Acknowledgements. This article was written as a result of the research project «East European studies in a transnational perspective», supported by the foundation «Studies in humanities» of the faculty of humanities of the Higher School of Economics in 2021.

Введение

Poloni и *Rutheni* – два термина, которые в латиноязычных источниках Средневековья и раннего Нового времени обозначают тех, кого мы сегодня называем поляками (*Poloni*), украинцами и белорусами (*Rutheni*). Наше восприятие прошлого таково, что чаще всего мы не обращаем внимания на то, что когда-то эти этнические термины функционировали в контексте последовательно христианской книжной культуры и, соответственно, были связаны тем или иным образом с религиозными представлениями об идентичности населения Европы. Как именно христианский контекст книжной культуры сказывался на генезисе и построении дис-

курсов этнической принадлежности предков нынешних поляков, белорусов и украинцев? Рассмотрим этот вопрос в рамках нашего исследования.

Задача данной статьи – с точки зрения компаративистики и логики транснационального подхода к истории Восточной и Центрально-Восточной Европы взглянуть на то, как религиозные (христианские) мотивы и корреляты влияли на «моделирование» представлений об идентичности русских (русинов, рутенов, русских) и поляков в некоторых релевантных летописных текстах древнерусской и польской культуры XII–XV вв. Нас интересует, как в этом мире «воображаемых» и политически кон-

струируемых границ взаимодействовали представления о *confessiones* с представлениями о *nationes*¹, а конфессиональное – с протонациональным.

Говоря о компаративистском подходе к древнерусским средневековым традициям построения социальной исторической памяти, мы имеем в виду, с одной стороны, установки и модели исторического мышления, сложившиеся в культуре Киевской и удельной Руси (восточнославянские земли вплоть до XVI в.), с другой – те модели (*patterns*), которые типологически характерны для культур латинского мира (в нашем случае это Польша).

Стоящая за такой постановкой вопроса гипотеза имеет ряд особенностей. Во-первых, прежние исследовательские изыскания (в том числе наши) позволили предположить, что древнерусская модель понимания идентичности Руси и русских в Средние века и в XVI – XVII вв. отличалась от традиций понимания протонационального в латинских культурах (в частности, в польской). Различие состояло в понимании соотношения этнонациональных (по сути, племенных) начал в истории и идентичности социумов и начал конфессиональных, христианских. Унаследованная Русью от Византии манера понимать связь светской истории государств, социумов и народов с церковно-библейской историей и историей в целом была такова, что главным содержанием истории здесь выделялись не деяния правителей и их подданных (*historia rerum gestarum*), а реализация эсхатологического проекта, осуществляемого сообществом христиан во главе с их религиозно-политическими лидерами. Иными словами, прошлое и настоящее Руси представлялись как история церковного, а не светского сообщества. В культурной истории средневекового Запада ситуация была иной. Там уже в раннее Средневековье сложилась и на протяжении многих столетий существовала такая система исторических представлений, в которой история понималась как совокупность процессов, подчиненных логике века, *saeculum'a*, противопоставленная истории церкви.

Во-вторых, представляется, что начиная с XV–XVI вв. православная культура украинско-белорусских земель испытала в данной области (имеется в виду соотношение конфессиональных и этнических дискурсов) сильное влияние западнохристианского понимания истории отдельных государств,

обществ и *nationes*. В этом состояло отличие культуры Западной Руси от культуры Московской Руси, где византизированные представления о прошлом господствовали вплоть до петровских реформ.

В-третьих, проведенные исследования позволяют предположить, что в конце XVI – первой половине XVII в. в самосознании украинско-белорусских церковной и светской элит именно конфессионально специфические факторы способствовали выработке «общерусской» модели идентичности и общей исторической памяти. Вероятно, справедливо было бы утверждать, что соответствующие историко-идеологические конструкции объединяли православную культуру украинско-белорусских земель Речи Посполитой и Московского государства и создавали дискурс Руси как особого пространства (выражаясь анахронически, транснационального), интегрированного специфическими церковно-религиозными надрегиональными связями. Это «воображаемое» сообщество «русских людей» отличалось от иных сообществ тем, что его идентичность выражалась прежде всего (или почти исключительно) именно в конфессиональных интегрирующих связях [1]. При этом параллельно в течение XVII в. (особенно во второй половине столетия) в ученой культуре украинско-белорусских земель шел процесс *этницизации* представлений о прошлом «славяно-российского» народа².

В настоящей статье продолжается работа над представленной гипотезой. Нас интересует, во-первых, насколько часто и как именно (в период до конца XVI в.) в летописании Киевской, Московской и Литовской Руси эксплицитно и имплицитно (в виде напоминаний о том, что уже известно, что само собой разумеется, в виде аллюзий, отсылок, референций, отголосков и парафраз) выражены представления о «руси» как конфессиональном сообществе, во-вторых, как наличествующие в древнерусском и украинско-белорусском летописании конструкции русской идентичности и их конфессиональные мотивы смотрятся на фоне дискурсов «польского», представлений о *Poloni* в опыте Польского королевства.

Методологически мы исходим из того, что идентичность того или иного народа есть совокупность дискурсов³, на основании которых создаются места памяти. В первую очередь память формируется

¹Эта проблематика стоит в центре международного исследовательского проекта «Confessiones et nationes», осуществляемого с 2003 г. Центром украинистики и белорусистики исторического факультета Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова и его партнерами. В рамках проекта написаны многочисленные статьи, изданы две книги. См.: Религиозные и этнические традиции в формировании национальных идентичностей в Европе. Средние века – Новое время / под ред. М. В. Дмитриева. М.: Индрик, 2008. 304 с.; Confessiones et nationes. Discours identitaires nationaux dans les cultures chrétiennes: Moyen Âge – XXe siècle / textes réunis par Mikhaïl V. Dmitriev et Daniel Tollet. Paris: Honoré Champion éditeur, 2014. 374 p.

²Мы обосновали это понятие в одной из работ. См.: Дмитриев М. В. Киево-Могилянская академия и этницизация исторической памяти восточных славян (Иннокентий Гизель и Феодосий Софонович) // Київ. акад. Вип. 2–3. Київ, 2006. С. 14–31.

³В современных исследованиях принято определение понятия «дискурс», опирающееся на наследие М. Фуко: «Дискурс – это отложившийся и закрепившийся в языке способ упорядочения действительности, способ видения мира, выражаемый в самых разнообразных, не только вербальных, практиках, а следовательно, не только отражающий мир, но и его проектирующий и сотворяющий. Иначе говоря, понятие «дискурс» включает в себя общественно принятые способы видения и интерпретирования окружающего мира и вытекающие из именно такого видения действия людей и институциональные формы организации общества» [2, с. 14]. М. Фуко показывал, что дискурс есть совокупность всего высказанного, с этой точки зрения дискурс – это текст, взятый непременно в широком контексте, и каждый текст есть элемент дискурса, а потому должен рассматриваться в связи с другими его частями.

специализированными группами образованных элит обществ (можно сказать, идеологами или, по выражению М. Вебера, виртуозами памяти), потом созданные ими представления проникают в более широкие слои населения, взаимодействуя с индивидуальной памятью той или иной группы либо того или иного человека. Наш подход перекликается напрямую с тем, как понимается процесс конструирования прошлого группой французских историков

под руководством П. Нора⁴. Память и мифы, касающиеся этнической или национальной идентичности того или иного социума, в этом случае являются продуктом действий идеологов, которым лишь *кажется*, что они объективно реконструируют историю.

И в таком контексте встает вопрос о роли конфессиональных референций в конструировании представлений об идентичности разных средневековых *nationes*, например русских и поляков.

Русь и «русь» в Повести временных лет: *natio* или *confessio*?

Повесть временных лет (ПВЛ), автором которой чаще всего считают монаха Киево-Печерского монастыря Нестора, – это компиляция (а точнее – историсофский трактат), созданная в начале XII в.

ПВЛ, как центральный памятник древнерусского летописания, часто ставит перед исследователями этнического самосознания общества Древней Руси ряд затруднительных вопросов, на которые обратили внимание, в частности, А. И. Рогов и Б. Н. Флоря. Они считают, что «Нестор был близок к представлению о “руси” как об особой этнической общности, отличной и от восточнославянских племенных групп, и от славянской общности в целом», однако признают, что он по этому пути (пути представления «руси» в этнических категориях) почему-то не пошел: «...важно, однако, что Нестор не нашел для нее особого названия. Если Козьма Пражский проводил различия между *Bohemi* и *Bohemia*, а Галл – между *Poloni* и *Polonia*, то для Нестора, как и для его предшественников, “Русь” и “Русская земля” – это одновременно обозначение и особого народа, и особого государства» [3, с. 116].

Авторы предполагают, что «в известной Нестору этнической терминологии существовали два понятия для обозначения этнических общностей – “род” и “язык”. Термин “язык” Нестор, однако, уже использовал для обозначения славянской языковой общности, а термин “род” обозначал общности самого разного уровня и не годился для определения установленной Нестором специфики положения Руси на лестнице этнической иерархии» [3, с. 116]. В примечании 22 к своей работе А. И. Рогов и Б. Н. Флоря констатируют, что термин «племя» в ПВЛ встречается, но обозначает обычно потомство того или иного мифического родоначальника и не соотносится со словом «Русь». Понятие «народ», тоже известное автору, употребляется в произведении, как и в древнерусском языке вообще, для обозначения толпы, множества людей [3, с. 119]. Поэтому А. И. Рогов и Б. Н. Флоря считают, что в представлениях автора

ПВЛ народ и государство были единым целым, и это противопоставляло Русь и отдельным племенам, и славянам в целом.

Однако приходится признать, что *предположительные* объяснения факта, что «русь», «русские» в воображении автора ПВЛ выступают как *этническое* сообщество, совпадающее с государственно-политическим, совершенно не допускают вероятности рассмотрения ПВЛ как сочинения, которому вообще была бы чужда логика мышления о христианской руси как об этническом сообществе в нашем понимании этого термина⁵. Присутствует ли в самом деле в ПВЛ этнический дискурс применительно к крещеной «руси», совпадающей (в воображении летописца) с государством и землей под названием «Русь»? Текст летописи дает основания для постановки вопроса даже в столь радикальной форме главным образом потому, что в ПВЛ мы не находим концептов, вполне аналогичных *natio* и *gens* (как, например, *natio* или *gens Polonorum*), применительно к сообществу *крещеных* людей русской земли. Причина этого, вероятно, в том, что, в отличие от западноевропейских средневековых хроник, конфессиональный (христианский) дискурс ПВЛ оказывается в остром конфликте с этническим дискурсом и тяготеет к тому, чтобы определения этнической идентичности были как бы поглощены и стерты конфессиональными определениями, когда речь идет о православных христианах «русской земли»⁶.

В Древней Руси формирование представлений об обществе было едва ли не монополией ученой части монашества. Это значило, что такие представления выстраивались именно с христианской, более того – византийско-христианской, точки зрения. Возникают вопросы о том, как в создаваемой модели христианизированной памяти об идентичности тех, кого мы склонны назвать народами, взаимодействовали конфессиональные места памяти с неконфессиональными (светскими и язычески-

⁴Les lieux de mémoire / sous la dir. de P. Nora. Paris, 1984–1992. Vol. 1–7.

⁵Вероятно, единственный исследователь, который допускает такое объяснение особенностей коллективной идентичности Киевской Руси, – И. Н. Данилевский [4; 5; 6, с. 206–213].

⁶Обоснование этого положения дано в [7; 8].

ми, если для них оставалось место) конструкциями и чем древнерусский сценарий или проект отличался от, например, польского или латинского вообще.

В предшествующих работах мы уже обратили внимание на то, что в ПВЛ присутствует мотив своего рода метаморфозы человека в таинстве крещения, которое буквально *преображает* язычников в «новых» людей (например: «А еже водою обновленъ⁷, понеже при Нои умножившемся грехомъ в человецехъ, наведе Богъ потопъ на землю, и потопи человеки водою, сего ради рече Богъ: “Понеже погубих водою человеки грехъ ихъ ради, ныне же паки водою очищу грехи человекомъ, обновленъ водою”... еже бо и ныне крестятся водою и духомъ. Преображение бысть первое водою» [9, с. 120]. Несколько ниже говорится следующее: «И пророци проповедаша, яко водою обновленъ будетъ» [9, с. 120]). Князю Владимиру приписана такая фраза, произнесенная якобы после крещения киевлян: «Христе боже, створивый небо и землю! призри на новыя люди сия» [9, с. 132]. В ПВЛ есть и другие аналогичные высказывания.

Весьма важно, что после крещения ни Русь, ни «русские» не называются ни племенем, ни народом, а слово «язык» применяется почти всегда к некрещеным племенам⁸. Поэтому мы можем наблюдать весьма странное явление: в ПВЛ этническая принадлежность «новых» христиан, какими бы ни были их корни, как бы «отменяется» их конфессиональной идентичностью. Такое явление никак не характерно для памятников западного (латинского) средневекового летописания и западной книжной культуры вообще.

Объяснение существования такой идеологической конструкции может быть найдено в том фрагменте начальной части ПВЛ, где племенная идентичность резко противопоставлена христианской, и христиане выступают буквально как христианский этнос, объединенный общим законом-верой, замещающим закон, т. е. нравы и обычаи племен, из которых рекрутированы христиане (согласно ПВЛ, «новые» люди). Автор летописи ссылается на мнение Георгия Амартола о том, что «комуждо языку овемъ исписанъ законъ есть, другимъ же обычаи» [9, с. 30], и вслед за византийским историком он приводит в качестве примеров сирийцев, бактриан, индийцев, халдеев, вавилонян, гилий, амазонок. Им всем как иное «племя» противопоставлены христиане с их собственным «племенным» законом: «Мы же, христиане, елико земля, иже веруютъ въ святую Троицу, въ едино крещенье, въ едину веру, законъ имамъ единъ, елико во Христа крестихомся и во

Христа облекохомся» [9, с. 30, 32]. В итоге оказывается, что христианство остро конфликтует с племенной идентичностью, а это никак не характерно для моделей памяти, утвердившихся в Средние века в латинских культурах Запада.

Что стоит за «странностями» и парадоксами представлений в ПВЛ об истории и идентичности Руси и «русских»? В частности, что стоит за особенностями понимания роли крещения в истории Руси, а веса христианства – в идентичности «русских»?

Поиску ответа на этот вопрос мешает укоренившаяся привычка принимать *западнохристианское* за *общехристианское*. Однако на восток Европы пришли две модели христианства как идеологии – латинская и греческая. В тех слоях восточноевропейского населения, где преобладал католицизм (в Польском королевстве, например), духовенство уже в Средние века сформировало в элитарной культуре систему представлений о разделенности людей (и христиан в том числе) на *nationes*. А так ли обстояли дела в православной части Восточной Европы? Текст ПВЛ, как мы видим, позволяет в этом усомниться.

Вопрос о том, каковы истоки этого отклонения от западноевропейской нормы, мы оставляем в стороне⁹. Пока же лишь констатируем, что есть очень много весомых оснований, чтобы искать истоки западных национальных идеологий в латинской средневековой богословско-интеллектуальной культуре, установки которой в области, относимой к *этническому*, были локально специфическими, а не общехристианскими. С другой стороны, локально специфическим был и созданный в Византии сценарий развития дискурсов исторического мышления, где субъектами *христианской* истории (т. е. истории принявших крещение) оказывались не множественные *nationes*, а «новые» люди, ставшие единым «народом Божиим».

Этот дискурсивный сценарий выражен в ПВЛ, и теперь мы попробуем выяснить, как интересующие нас тексты летописи усваивались и перерабатывались в последующих памятниках письменности. Была ли сохранена и поддержана та парадоксальная дискурсивная линия в мышлении об истории и идентичности «сынов русских», созданная в ПВЛ? Нас будет интересовать, соответственно, присутствие или отсутствие в летописях двух элементов: высказываний, которые противопоставили бы христианский народ нехристианским племенам, и высказываний о «новых» людях, составивших общность людей Русской земли после крещения князя Владимира и его подданных.

⁷Выделено нами. – М. Д.

⁸Слово «народ» употребляется в ПВЛ трижды, и всякий раз в значении ‘толпа’, ‘множество людей’, ‘множество простых людей’ [10, с. 224–225].

⁹Borst A. Die Turmbau von Babel. Geschichte der Meinungen über Ursprung und Vielfalt der Sprachen und Völker. Stuttgart : Anton Hiersemann, 1957–1961. Bände 1–6.

«Матрица» ПВЛ в древнерусском летописании XIV – начала XVI в.

ПВЛ дошла до нас в составе Лаврентьевской летописи [11], созданной в Северо-Восточной Руси во второй половине XIV в., поэтому есть все основания считать выявленные нами дискурсивные структуры ПВЛ частью интеллектуальной культуры складывавшегося Московского государства.

Вторым крупнейшим сводом того же времени была, как известно, Ипатьевская летопись [12]. Ее источниками были общерусский свод, созданный в Суздальской земле в начале XIII в., киевский летописный свод из Выдубицкого монастыря, черниговский летописный свод, галицко-волинский летописный свод. Ипатьевская летопись является, таким образом, в основной своей части южнорусским (украинским) сводом начала XIV в., дошедшим в трех редакциях, соответствующих Ипатьевскому, Хлебниковскому и Ермолаевскому спискам летописи. Редакция Ипатьевского списка принадлежит культуре северо-восточной Руси, редакция Хлебниковского списка – южной Руси, редакция Ермолаевского списка теснейшим образом примыкает к Хлебниковскому, т. е. также принадлежит южнорусской культуре.

В Ипатьевской летописи мы находим ключевое противопоставление «племени» христиан, объединенных одним законом, всем иным отдельным племенам, у каждого из которых свой закон: «Но мы же христиане елико земля иже веруют в святую Троицу и в едино крещение и в едину веру, закон имам один, елико в Христа крестихомся и в Христа облекохомся» [12, стб. 12]. Превращение в новых людей после корсунской экспедиции Владимира также представлено в тексте данной летописи, хотя и не так многословно, как в ПВЛ («Благославлен Господь Иисус Христос иже възлюбил новыя люди Рускую землю, и просвети ю крещением святым» [12, стб. 103]).

В Новгородской первой летописи старшего извода [13] начальная часть рукописи не сохранилась, повествование начинается с 1016 г., но в Новгородской первой летописи младшего извода (Комиссионный, Академический и Толстовский списки) мы находим пространный пассаж о «новых» людях, явленных после крещения («Благословен господь Иисус Христос, иже възлюбил новыя люди, Рускую землю просвети крещением святым. <...> Мы в обновление житья поидем. <...> [Мы] хвалим от русских сынов, певаем в Троици... иже прияли суть крещение и покаяние в отпущение грехов, новии людие, крестияне, избрании Богом» [13, с. 158–159]). В опубликованном в том же томе извлечении из Воронцовского списка Новгородской первой летописи «новые» люди и руская земля также упомянуты [13, с. 545, 549]. Со ссылкой на апостола Павла там говорится: «...новии людие, крестияне избрании Богом» [13, с. 550].

Новгородская четвертая летопись [14] дошла до нас в своде XV в. А. А. Шахматов считал, что он был составлен около 1448 г. и отражал возникновение

общерусского летописания. Наблюдения А. А. Шахматова позднее были уточнены. А. Г. Бобров связывает появление этого свода с деятельностью митрополита Фотия и датирует его 1418 г., а Б. М. Клосс относит этот свод к 1418–1425 гг. и предлагает называть его сводом митрополита Фотия [14, с. 11–13].

Сама Новгородская четвертая летопись позднее переписывалась, что отразилось в существовании нескольких редакций текста. Первая из них (неопубликованный Карамзинский список, который хранится в Российской национальной библиотеке в Санкт-Петербурге) восходит напрямую к своду митрополита Фотия, другие создавались несколько позже, в конце 1420-х гг. и в 1430-х гг. Какова же связь этого памятника с ПВЛ в интересующих нас фрагментах?

Начальная часть включенного в Новгородскую четвертую летопись создания «Повесть о начале земли Руской, откуда пошла Руская земля, и кто первое нача жыти или княжити и в кое время» повторяет без значительных изменений сведения из ПВЛ о том, как три сына Ноя после потопа делят доставшуюся им землю: «В Афетове же части седят: Роусь, Чюдь и вси языцы...» [14, с. 8]. Как и в ПВЛ, цитируется Георгий Амартол и дается ключевая по значению фраза о христианах как едином «племени», христианском этносе («Мы же крестьяне... и закон имам един...» [14, с. 8]). Сведения об отношениях с варягами, о приглашении Рюрика, отношениях с греками, Ольге, Святославе и выборе веры князем Владимиром повторяют в основном содержание ПВЛ, и долгое произведение «Сказание о вере крестьянстей изначала» обеспечивает связь крещения Руси с библейской историей и историей Византии. После косунской экспедиции князь Владимир сокрушает фигуру Перуна и других языческих богов, а далее (и это имеет первостепенное значение в контексте поставленной нами исследовательской проблемы) следует рассказ об «обновлении духом» [14, с. 88], о «новых» людях («иже възлюбил новыя люди, Роускую землю»), и после цитирования апостола Павла они представлены как «новии люди крестьянстии, избранныи Богом» [14, с. 89].

Итак, Новгородская четвертая летопись и вместе с ней общерусское летописание XV в. воспринимают ту же формулу взаимодействия представлений об этнической и христианской идентичности, какую мы идентифицировали в ПВЛ и, соответственно, в Лаврентьевской летописи конца XIV в.

С псковскими летописями дело обстоит иначе. В Псковской первой летописи [15] мы не находим ни первого, ни второго из двух интересующих нас мотивов, хотя начало рукописи сохранилось и изложение ведется с дохристианских времен. То же самое относится и к Псковской второй летописи [16].

Но вот в Софийской первой летописи старшего извода мы находим и интересующий нас комментарий к отрывку из сочинения Георгия Амарто-

ла [17, с. 10], и мотив преображения в «новых» людей после крещения («новые люди христианьсти, избрании богом» [17, с. 102–104]). Таким образом, эта летопись воспроизводит характерную дискурсивную конструкцию ПВЛ.

Воскресенская летопись, составленная в начале 1540-х гг. и доведенная до 1541 г., в сохранившейся части начинается со сведений конца XI в., поэтому для решения поставленных нами задач интереса не представляет.

В Рогожском летописце XV в. [18], созданном в Тверской земле, повествование ведется от сотворения Адама, но ни первый, ни второй из интересующих нас мотивов здесь не присутствуют. Но вот в тверском летописном сборнике, составленном в 1534 г. и названном «Хронографъ, глаголемый летописецъ Рускый» [18, с. 3], есть оба интересующих нас дискурсивных мотива [18, с. 25, 110, 111].

В Московском летописном своде 1479 г. [19] отсутствует начало рукописи (было утеряно).

Завершим эту часть нашего обзора обращением к Никоновской летописи – огромному своду, составленному окружением митрополита Даниила в конце 1520-х гг. и в 1530-х гг.

Здесь можно найти следующий мотив: «...мы же христиане, елико земля, веруем во святую Троицу, в едино крещение, в едину веру, и закон имам един, елико в Христа веруют, во Христа крестихомся и во Христа облекохомся» [20, с. 6], как и пространное повествование о выборе веры и крещении. Но «новые» люди упоминаются в летописи однажды («Призни на новыя люди сия» [20, с. 58]).

Важно, однако, отметить, что тема конфессионального противостояния сообщества христианского народа сообществу «народу агарян», развитая в Никоновской летописи в произведении под названием «Сказание о Мамаевом побоище». Дмитрий Донской садится на коня и со слезами возглашает войску: «Возлюбленнии отцы и братиа, Господа ради и пречистыа Богородицы и своего ради спасения подвижайтеся за православную веру и за братию нашу! Все бо есмы от мала и до велика братиа едины,

внуци Адамли, род и племя едино, едино крещение, едина вера христианскаа, единого Бога имеем Господа нашего Иисуса Христа, в Троице славимаго; умрем в сий час за имя его святое, и за православную веру, и за святыа церкви, и за братиют нашу за все православное христианство» [20, с. 58]. В «Повести о преподобном Сергии», включенной в ту же летопись, князь Дмитрий говорит Сергию Радонежскому накануне Куликовской битвы о беде для всего христианства: «[Мамай] подвиже всю Орду безбожных татар, и идут на мою отчину, на Русскую землю, хотя разорити святыа церкви и погубити наше христьянство; тем же, отче святыи, помоли Бога о нашем христьянстве, да избавит нас Бог от таковыа беды» [20, с. 144].

Отметим, что Никоновская летопись (как и большинство других памятников той же эпохи) все еще не изучена с точки зрения взаимодействия в ней христианских и иных мотивов в построении представлений об этническом. Видимо, в них мы найдем прямые отголоски заложенной в ПВЛ модели включения конфессиональных мотивов в коллективное самосознание.

Подводя промежуточный итог, можем констатировать, что в русском средневековом летописании обнаруживаются две линии представления (вслед за ПВЛ) прошлого и идентичности «руси». Первая из них может быть названа конфессионализированной (православные жители Русской земли предстают как религиозное сообщество, для идентичности которого дохристианские, языческие, корни не имеют значения). Вторая линия – линия секуляризированной исторической памяти (христианство жителей Русской земли не является доминантой).

Ниже мы рассмотрим, что стало с созданной ПВЛ матрицей церковно-конфессиональных представлений об идентичности «руси» и Руси в памятниках, где упоминались места исторической памяти украинско-белорусской православной культуры XV–XVI вв. Перед этим, однако, следуя нормам компаративного подхода, обратимся к примеру польского средневекового летописания.

Natio и *confessio* в летописании средневековой Польши

Источники средневекового латинского мира и соответствующие исследования показывают, что все основные представления и дискурсы постулируют существование в истории отличных друг от друга по языку, «нравам» и правовым институтам народов (*nationes, gentes, populi*), как христианских, так и языческих, которые и создают (вместе с правителями) свои собственные особые государства. Такие представления и дискурсы весомо присутствуют в культуре западного Средневековья.

Как христианские дискурсы взаимодействуют с дискурсами идентичности народов в западных, латинских, культурах Средневековья? Для ответа на этот вопрос рассмотрим два польских произведения: Хронику Галла Анонима (ХГА) и Великопольскую хронику.

ХГА [21] названа «Cronica et gesta ducum sive principum Polonorum», и в дальнейшем выражение «князь поляков» (*Polonorum dux*) употребляется многократно¹⁰.

¹⁰Хронике Галла Анонима посвящена обширная литература, которая учтена в книге Н. И. Щавелевой [22]. В настоящей статье автором расширены и уточнены наблюдения, впервые представленные в работе 2007 г. [11].

Креститель Польши, князь Мешко, «обретя истинную веру, вырвал польский народ из смерти неверия» [21, с. 31]; «...из поляков... достиг благодати крещения» [21, с. 32]; «большая часть войска поляков» [21, с. 36]; «поляки, со своей стороны» [21, с. 40]; Мазовия была в это время многолюдна «от ранее бежавших туда поляков» [21, с. 52]; «в начале своего правления, когда он повелевал поляками и поморянами» [21, с. 54] и т. п.

О Владиславе, брате венгерского правителя Гезы, говорится, что он «...с детства был воспитан в Польше и по своим обычаям и образу жизни сделался как бы поляком» [21, с. 57].

Поляки – один из народов, одна из *nationes*, которые могут быть как языческими, так и христианскими: на севере «соседями Польши являются три страны, населенные дикими языческими народами. <...> За ними... находятся другие языческие народы» [21, с. 27]. Опасность исходит от вражеских народов, как христианских, так и языческих.

Владислав прославляет свое имя в кругу неизвестных народов. Среди варваров существуют разные *nationes* (например, язычники-поморяне – варварская нация), в то же время Войцех-Адальберт испытал неприятности «от своего мятежного чешского народа» [21, с. 33].

Князь Болеслав покорял «варварские народы, находившиеся вокруг (Польши)» [21, с. 41]. Но страна может быть окружена и языческими, и христианскими народами («...будучи окружена столькими вышеупомянутыми народами, христианскими и языческими...» [21, с. 27], она никогда не была полностью покорена). Старцы и мудрецы дают толкование «слепоты» и «прозрения» Мешко: Польша «должна прозреть и возвыситься над соседними народами» [21, с. 31].

Болеслав I Храбрый вел битвы с соседями. Имеются в виду уже давно ставшие христианскими Чехия и Моравия. Он одерживал «победы и триумфы над языческими народами» [21, с. 33].

Стефан Венгерский «поддерживал дружественные отношения с чехами, врагами поляков» [21, с. 49]. Во время так называемого Гнезненского съезда 1000 г. было собрано все самое ценное, «что можно было найти у какого-либо народа» [21, с. 34]. В рассказе о походе Болеслава Храброго на Русь в 1018 г. говорится о «бесчестии своего народа», упоминается «обида, нанесенная нашему народу» [21, с. 36]. Таких высказываний в тексте ХГА очень много.

Существенно, что *natio* может с легкостью заменяться в ХГА на *gens*: Болеслав заявил, что «лучше и почетнее и горожанам, и заложникам умереть за родину от меча, нежели, сдавшись, выкупить бесчестную жизнь и прислуживать чужеземным народам [21, с. 116]; Болеслав простил брату «привод в Польшу чужих народов» [21, с. 133]; мать стала уговаривать Казимира, чтобы он не возвращался «к вероломному народу, еще не ставшему вполне хри-

стианским» [21, с. 51]; после освобождения родины и изгнания внешних врагов Казимиру оставалось не менее трудное дело: подавить сопротивление своего народа [21, с. 52].

Как соотносятся дохристианский и христианский периоды в истории Польши и поляков? Христианская эпоха – новое время в истории польского народа-племени, который как был *nation (gens) Polonorum* до крещения, так и остался этническим сообществом в политических рамках сложившегося монархического государства. Это кажется Галлу Анониму (как и нам вслед за польским хронистом) вполне естественным и даже само собой разумеющимся. А вот оптика ПВЛ и древнерусского летописания, как мы видели выше, существенно отличается.

Великопольская хроника [23], созданная в конце XIII в. или в XIV в., релевантна своей последовательной неоригинальностью. Автор пишет о прошлом Польского королевства по нормам интеллектуальной культуры латинского мира XIII–XIV вв. Эта хроника ясно выражает характерные, не нуждающиеся в рефлексивной перепроверке представления об этнической идентичности поляков и о том, как в ее построении дискурсов взаимодействуют религиозные и нерелигиозные компоненты. Последний вопрос находится в центре нашего внимания.

Главными героями повествования хроники выступают лехиты, «которые теперь называются поляками (*Poloni*) от названия Северного полюса или иначе полянами (*Polani*) от крепости Полань, расположенной в границах поморян», в центре внимания находятся «прародители» великопольского князя Пшемислава и других правителей «обширнейшего королевства поляков, или лехитов» [23, с. 52]. Таким образом, совершенно спонтанно в соответствии с канонами средневекового историописания объектами конструируемых мест памяти становится трио *правитель – народ – территория*.

Далее согласно установкам западной средневековой культуры выясняется, как именно поляки (лехиты) связаны с библейскими прародителями, в данном случае – непременно с Яфетом. Так как «в древних книгах пишут, что Паннония является матерью и прародительницей всех славянских народов, “Пан” (*Pan*) же, согласно толкованию греков и славян, это тот, кто всем владеет... эти паннонцы, названные так от “Пан”, как говорят, ведут свое происхождение от Яна, потомка Яфета» [23, с. 52]. Далее автор следует той же логике. У Пана были три первородных сына, Лех, Рус и Чех, и «эти трое, умножась в роде, владели тремя королевствами: лехитов, русских и чехов, называемых также богемцами». Славянские языки берут начало от одного корня, даже «от одного отца Слава, откуда и славяне», и можно назвать «четыре государства славян, а именно паннонцев, лехитов, русских и чехов или богемцев» [23, с. 52–53]. Получается, что все эти государства возникли на родоплеменной основе,

а «впоследствии появилось много других государств и королевств славянского народа (Slavonice nacionis)» [23, с. 53]. Среди них государство болгар, королевства Рашка и Далмация, а также Сербия. В группе славянских народов выделены еще кашубы, древляне и венгры. Все они якобы когда-то платили дань лехитам.

История государства начинается с истории племени лехитов, которые во времена Ассурера (библейское имя Ксеркса) и галлов «обычно жили как братья, происходившие от одного отца, не имели ни короля, ни князя» [23, с. 56]. Однако, опасаясь галлов, они избрали из числа «своих братьев-лехитов» военным предводителем «некоего деятельного мужа по имени Крак». Он и построил будущий Краков. Его дочь Ванда после смерти отца «великолепно правила Польским королевством согласно воле народа» [23, с. 58]. Когда Ванда по ряду причин, которые нам теперь совсем не интересны, прыгнула в воду, «река Висла получила название Вандал по имени королевы Ванды. <...> Поляки и другие славянские народы, примыкающие к их государствам, стали называться не лехитами, а вандалитами» [23, с. 58].

Нам важны, разумеется, не фольклорные фантазии, записанные автором хроники, а сам факт, что история Польского государства передается в этнических терминах. Так, Лешку III вместе с «храбрейшими лехитами» довелось трижды сразиться с Юлием Цезарем, потом победить в Персии предводителя парфян Красса, которого он казнил, налив в горло расплавленного серебра. После этого Юлий Цезарь благоразумно выдал за Лешку свою сестру Юлию и в качестве приданого дал землю Баварии (по местоположению совпадающую с Западным Поморьем). Юлия родила Лешку сына Помпилиуша, а лехиты стали участвовать в победоносных походах Юлия Цезаря. Позднее править лехитами стал племянник Цезаря Помпилиуш, но он оказался бесчестным тираном, «больше стремился водить с девушками хоробы, нежели вести войны» [23, с. 61], коварно расправлялся со своими дядями и в конце концов позорно погиб, съеденный громадными мышами. На престол был избран потомок лехитов, бедный землепашец по имени Пяст. Далее следуют столь же фантастические рассказы о наследниках Пяста Земовите, Лешеке, Земомысле и Мешко, который «взял в жены Дубровку, сестру св. Вацлава. На следующий год под влиянием своей жены и божественного вдохновения вместе со всем народом лехитов или поляков принял таинство святого крещения» [23, с. 66].

На этот в высшей степени краткий и незамысловатый рассказ о крещении (а соответствующий

фрагмент в ХГА, как мы отметили, не патетичен, чем кардинально отличается от повествования о крещении Руси в ПВЛ) стоит обратить внимание по двум причинам, имея в виду наш интерес к роли конфессиональных мотивов в построении представлений о национальном в культуре средневековой Польши. Во-первых, согласно Галлу Анониму и автору Великопольской хроники крещение не имеет никакого отношения к коллективной идентичности поляков (лехитов). Во-вторых, в обоих нарративах христианская вера становится атрибутом польского народа, но никак не понимается как революционная перемена всего прежнего уклада жизни (а вот в ПВЛ взгляд летописца на крещение Руси подчинен совсем иным императивам).

Подводя промежуточные итоги, мы констатируем, что согласно обеим хроникам территория будущей Польши и соседних государств населены *nationes* и *gentes*, которые могут быть не только языческими, но и христианскими. Соответственно, эти *nationes* и *gentes* отличаются друг от друга своими национальными или этническими идентичностями. Польский народ имеет собственные особенности и идентичность, выгодно отличающую его от других народов.

Эти *nationes* и *gentes* связаны со своими правителями, и принимается как само собой разумеющееся, что правитель властвует именно над «своим» народом, а народ подчиняется именно «своему» государю. Иными словами, рождающаяся государственность понимается как племенная полития.

Подчеркнем также, что в высшей степени рассказы обеих хроник о крещении Польши характеризуются (в отличие ПВЛ) лаконичностью и тем, что идентичность поляков не подвергается никаким переменам оттого, что поляки-язычники стали поляками-христианами.

Данный факт давно замечен историками¹¹, он важен (в контексте поставленной в статье задачи) самой банальностью построения представлений о народах Европы и об их протонациональной идентичности. Аналогичную картину мы находим в сотнях иных текстов латинской культуры той же эпохи.

Как бы то ни было, какая бы группа ни стояла за польскими *gens* или *natio*, прошлое Польши и поляков есть прошлое именно народов как этнических сообществ во главе с их правителями. Оно конструируется, представляется и понимается как секулярное, светское, потому что «народы» выступают на арене истории именно как секулярные, светские, а не церковно-конфессиональные сообщества. Их прошлое – прошлое носителей этничности, племенной идентичности, а никак не прошлое католиков

¹¹Я. Д. Исаевич справедливо писал о хронике Галла Анонима, что в ней польский народ (применительно к нему употребляются термины *Poloni* и *gens*) противопоставлен варварским народам. У поляков есть черты, отличающие их от русских, чехов, поморян. В целом «...анализ "Хроники" Галла обнаруживает в ней целую систему представлений о польском народе как об особой этнической общности, отличной от соседних народов и в некоторых отношениях противопоставленной им» [24, с. 163].

или просто христиан. В этом отношении представление двух изученных польских хроник о поляках едва ли не радикально отличается от того, каким видится сообщество русских автору ПВЛ.

Позднее интенсивность этнических дискурсов в памятниках польской средневековой культуры, как ясно показано в специальных исследованиях, увеличивается. Так, Я. Д. Исаевич отмечает, что хронист XIII в. характеризует другие народы односторонне и более резко, чем Галл Аноним. Немцы для него – носители злобы, он называет их саранчой, они враждебны полякам; чехам как этносу присущи грабительство, вероломство и цинизм; рутены (русские) дики и кровожадны, а вот о поляках говорится так: «Стихией их была сила зрелого мужества, кроме великодушия ничего не считали великим, а усилению своей храбрости не ставили никаких границ» [24, с. 259]. Со временем, как и повсюду в латинской Европе, признаком народности становится язык. Колонизация земель на немецком праве представлена во многих польских источниках как этническая конфронтация, конфликты в монашеской среде описываются как разногласия между поляками и немцами. В XIV–XV вв. антинемецкие этнические настроения в польских памятниках лишь усиливаются.

Великолепный памятник второй половины XV в., отражавший и формировавший польское этническое протонациональное самосознание, – «Анналы славного Королевства Польского» Я. Длугоша.

Natio и *confessio* в западнорусских (украинско-белорусских) летописях

Вернемся к православной культуре Восточной Европы. Нас будет интересовать, что же происходит с присутствующей в ПВЛ и древнерусском летописании (в двух интересующих нас измерениях) моделью понимания русской идентичности в исторической памяти православной культуры украинско-белорусских земель в XV–XVI вв.

Обратимся к весьма обширной так называемой Летописи Авраамки конца XV в. [29]. Она включена в конволют, в котором содержится компиляция текстов по древней истории Руси, датируемая концом 1460-х – началом 1470-х гг. Именно к ней присоединена относительно короткая часть, написанная неким Авраамкой в Смоленске в 1495 г. по благословию епископа Иосифа [29, с. V]. Б. М. Клосс считает точно установленным, что Авраамка переписал в 1495 г. лишь вторую, малую, часть памятника (рассказ о великих князьях Литвы), а к первой части не имел никакого отношения [29, с. VI]. Так или иначе, взятая во всем объеме Летопись Авраамки есть памятник летописания православной культуры Великого княжества Литовского, отразивший, какой в книжности конца XV в. виделась идентичность Руси и «руси».

В Летописи Авраамки компилятивно смешаны весьма разнородные тексты, в том числе юриди-

В это произведение был включен особый раздел «О природе и обычаях поляков», а терминология, употребляемая польским историком, ясно показывает, что *natio* и аналогичные термины используются для того, чтобы обозначить общность людей, проживающих на одной территории под властью одного правителя, происходящих от одного предка, объединенных общими верой, языком, обычаями [25, с. 45–47]. Жители Силезии для Я. Длугоша – изменники своего народа, немцев и поляков разделяет вечная вражда, отношение автора к чехам амбивалентно, а на литовцев и русинов (рутенов) он смотрит как на особые варварские народы [25, с. 38–77; 26–28].

В целом сегодня можно утверждать с уверенностью, что к исходу Средних веков польские хроники (как и другие памятники польской письменной культуры) были носителями более или менее определенно выраженных этнических представлений об идентичности польского и других народов. В польских источниках мы наблюдаем привычную картину противопоставления одного этноса (одной идентитарной *natio*) другим и осмысления польского и польскости в терминах, которые на современном русском языке мы назвали бы этническими. Христианские представления и дискурсы вовсе не препятствовали развитию идей о существовании особой польской *nation* (*gens*), принадлежность к которой никак не сводится к церковно-конфессиональным связям.

ческого характера, а русская история излагается с опорой на Палею. Уже этим и обеспечена «сцепка» истории восточных славян со священной историей. Со ссылкой на Палею переданы и сведения о появлении 72 языков после Вавилонского столпотворения: «Прииде Бог видети града и столпа, и рече: се род един и язык един, и помышления их суетна суть, и раздели их на 70 и два языка; аще бы рекл Бог столп делати человеком до небеси, то сице бы рекл словом, якоже сътвори небо и землю, сего ради ть язык не премени в инь язык, от сего суть Евреи» [29, стб. 4]. При всем этом характерно и существенно, что восходящего к Георгию Амартолу описания «законов» различных народов и соответствующего противопоставления им христиан с их одним законом в Летописи Авраамки мы не находим. История выбора веры изложена в высшей степени кратко, и рассуждения о «преображении» язычников в «новых» людей и «народ Божий» отсутствуют.

Другие летописи, которые принято называть белорусско-литовскими или западнорусскими [30], не содержат ни интересующего нас фрагмента о христианском народе, ни представлений о «новых» людях, появившихся в результате крещения Руси. При этом многие своды включают информацию об

истории Северо-Восточной Руси, о Московском княжестве и его правителях, о Куликовской битве. Не следует, однако, забывать, что в некоторых из этих летописей не сохранились начальные части.

Так называемая Никифоровская летопись описывает историю человечества от Адама до потопа, «начало земли Рустей» относит к 854 г. («в лето 6362-е»), рассказывает о призвании варягов, о Рюрике, Аскольде и Дире, об Олеге, Игоре, Ольге, но в повествовании об избрании веры князем Владимиром ограничивается сведениями о херсонесской экспедиции и низвержении идолов в Киеве [30, с. 19–35].

В Супрасльской летописи мы находим историческое сочинение нелетописного жанра «Сказание о верных святых князеи руських» [30, с. 36], упоминание о начале «земли Рустей», отнесенное к 854 г. [30, с. 36], Рюрике, Олеге, Игоре, Ольге, древлянах, рассказы о крещении Владимира в Херсонесе, об основании им города Владимира на р. Клязьме, об Андрее Боголюбском [30, с. 36–67]. Но таких характерных акцентов на религиозных аспектах истории Руси, какие мы встречаем в ПВЛ, в этой летописи нет.

Начало Слуцкой летописи [30, с. 68–84] не сохранилось, повествование начинается со времени правления Витовта и продолжается до 1445 г., включает сведения о великом князе Московском и его происхождении от «Владимирового рода», но далее автор (составитель) возвращается во времена Киевской Руси и начинает новый рассказ с 970 г. Он кратко говорит о выборе веры и херсонесских коллизиях, но обходится без историософии и концепта христианского народа, которые нам интересны в ПВЛ и последовавшей за ней традиции исторической памяти.

Виленская летопись, Летопись Археологического общества, Академическая летопись, Евреиновская летопись сосредоточены исключительно на князях Гедиминовичах и их деяниях. То же самое можно сказать о Летописи Красинского, Летописи Рачинского и Румянцевской летописи, которые вводят в повествование легенду о Палемоне, а вот Волынская краткая летопись, хотя и отсчитывает историю Руси от 862 г., лишь очень бегло упоминает крещение [30, с. 85–172].

Таким образом, в дошедших до нас памятниках украинско-белорусского летописания XV–XVI вв.

мотив ПВЛ, который представлял православных Восточной Европы как христианский народ со «стертой» этнической идентичностью, не повторился многократно. Прошлое Руси представало как племенное до крещения и как этническое после него.

Того, как раскрывается интересующий нас вопрос в иных текстах православной культуры польско-литовской Руси XIV–XVI вв., мы пока не знаем, так как не проведено соответствующих исследований. Однако вопрос о соотношении *confessio* и *natio* в дискурсах русинской (рутенский, руськой, русской) идентичности в православной культуре Речи Посполитой в последние десятилетия XVI в. и в первые десятилетия XVII в. начал изучаться.

В конце XVI в. в интеллектуальной православной культуре украинско-белорусских земель Речи Посполитой наблюдался заметный подъем. Он выражается и в том, что намного более активно, чем прежде, разворачивалась деятельность православных книжников. Переписывались рукописи, создавались в большом количестве новые тексты, быстро развивалось появившееся в начале века книгопечатание. Это неизбежно приводит к оживлению работы по конструированию и реконструированию идентичности и исторической памяти, по созданию ее новых мест. Как в представлении прошлого и настоящего «руси» в этот период сочетаются конфессиональные и неконфессиональные мотивы? В украинско-белорусской православной книжности конца XVI – первой половины XVII в. часто встречаются тексты, в которых история и идентичность Руси и «руси» понимаются как история и идентичность внеэтнического конфессионального сообщества, православного церковного народа. При этом конфессиональное значение придается дискурсам «русского», и эта странность нередко сбивает с толку тех исследователей, которым кажется достаточным увидеть ссылки на «русское», чтобы сказать, что мы имеем дело с национальным или протонациональным коллективным самосознанием¹². На самом же деле, как представляется, в дискурсах такого рода так же, как в ПВЛ, место этнического или протонационального занимает конфессиональным, «национальная» принадлежность как бы стирается церковной идентичностью [32; 33].

Заключение

Подводя итог проведенного исследования, можно сделать несколько выводов.

Во-первых, выявляемый в ПВЛ конструкт идентичности, который постулирует разрыв между племенным прошлым славян Восточной Европы и их историей после крещения, сохранился во многих пластах позднейшего летописания и, возможно,

объясняет господство конфессиональных компонентов в дискурсах русского самосознания в книжной культуре Московского государства [8; 34; 35].

Во-вторых, обращение к польским источникам времен Средневековья показало отчетливый контраст между древнерусским и западным опытом во взаимодействии конфессиональных и секулярно-

¹²Обзор соответствующей историографии приведен в работе [31].

этнических мотивов идентичности в местах памяти соответствующих обществ. В Польше в Средние века прошлое этой страны и ее населения понималось и как продолжение племенных традиций, и как история этноса-*natio*, сложившегося в постплеменной период. Крещение поляков и их христианская идентичность не вытесняли этнические компоненты самоописания и самосознания.

В-третьих, летописные памятники украинско-белорусского происхождения позволяют предположить угасание присущей ПВЛ модели понимания идентичности крещеного населения Руси. Но вот в конце XVI – начале XVII в. источники дают воз-

можность увидеть в православной культуре украинско-белорусских земель тренд, воскрешающий конфессиональную логику описания и осмысления русского и идентичности Руси.

В целом же проведенный анализ укрепляет гипотезу, что в Средние века в православной транснациональной культуре Восточной Европы под пером идеологов, конструировавших места памяти сообществ, которые мы привычно называем Русью или русинами (рутенами, руськими, русскими), дискурсы конфессионального и этнического взаимодействия не так, как в католических культурах Восточной и Центральной Европы того же времени.

Библиографические ссылки

1. Anderson B. *Imagined communities. Reflections on the origin and spread of nationalism*. London: Verso; 1991. 256 p.
2. Миллер АИ. «Украинский вопрос» в политике властей и русском общественном мнении (вторая половина XIX в.). Санкт-Петербург: Алетейя; 2000. 260 с.
3. Рогов АИ, Флоря БН. Формирование самосознания древнерусской народности (по памятникам древнерусской письменности X–XII вв.). В: Королюк ВД, редактор. *Развитие этнического самосознания славянских народов в эпоху раннего средневековья*. Москва: Наука; 1982. с. 96–120.
4. Данилевский И. Древнерусская государственность и «народ Русь»: возможности и пути корректного описания. *Ab Imperio*. 2001;3:147–167.
5. Данилевский ИИ. Мог ли Киев быть новым Иерусалимом? *Одиссей*. 1998;10:134–150.
6. Данилевский ИИ. *Повесть временных лет: герменевтические основы изучения летописных текстов*. Москва: Аспект-пресс; 2004. 383 с.
7. Дмитриев МВ. Конфессиональные и этнические компоненты «стратегий различения» в «Повести временных лет» и «Хронике Галла Анонима». *Диалог со временем*. 2007;21:345–363.
8. Дмитриев МВ. «Русский народ» или «люди Божии»? Об особенностях протонациональных дискурсов в культуре Московской Руси. В: Бойцов МА, Воскобойников ОС, редакторы. *Polystoria. Бог, Рим, народ в средневековой Европе*. Москва: Издательский дом Высшей школы экономики; 2021. с. 256–306.
9. Повесть временных лет. В: Дмитриев ЛА, Лихачев ДС, редакторы. *Памятники литературы Древней Руси. XI – начало XII в.* Москва: Художественная литература; 1978. с. 23–279.
10. Львов АС. *Лексика «Повести временных лет»*. Москва: Наука; 1975. 368 с.
11. *Лаврентьевская летопись* (Полное собрание русских летописей; том I). Москва: Языки русской культуры; 1997. 496 с.
12. *Ипатьевская летопись* (Полное собрание русских летописей; том II). Москва: Языки русской культуры; 1998. 648 с.
13. *Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов* (Полное собрание русских летописей; том III). Москва: Языки русской культуры; 2000. 720 с.
14. *Новгородская четвертая летопись* (Полное собрание русских летописей; том IV, часть 1). Москва: Языки русской культуры; 2000. 728 с.
15. *Псковские летописи* (Полное собрание русских летописей; том V, выпуск 1). Москва: Языки русской культуры; 2003. 256 с.
16. *Псковские летописи* (Полное собрание русских летописей; том V, выпуск 2). Москва: Языки русской культуры; 2000. 364 с.
17. *Софийская первая летопись старшего извода* (Полное собрание русских летописей; том VI; выпуск 1). Москва: Языки русской культуры; 2000. 581 с.
18. *Рогожский летописец. Тверской сборник* (Полное собрание русских летописей; том XV). Москва: Языки русской культуры; 2000. 432 с.
19. *Московский летописный свод конца XV века* (Полное собрание русских летописей; том XXV). Москва: Языки русской культуры; 2004. 488 с.
20. *Летописный сборник, именуемый Патриаршей или Никоновской летописью* (Полное собрание русских летописей; том XI). Москва: Языки русской культуры; 2000. 264 с.
21. Галл Аноним. *Хроника и деяния князей или правителей польских*. Москва: АН СССР; 1961. 172 с.
22. Щавелева НИ. *Польские латиноязычные средневековые источники*. Москва: Наука; 1990. 208 с.
23. Янин ВЛ, редактор. «Великая хроника» о Польше, Руси и их соседях. XI–XIII вв. Москва: Издательство МГУ; 1987. 264 с.
24. Исаевич ЯД. Древнепольская народность и ее этническое самосознание. В: Королюк ВД, редактор. *Развитие этнического самосознания славянских народов в эпоху раннего средневековья*. Москва: Наука; 1982. с. 144–167.
25. Флоря БН. Самосознание польской народности в XV веке. В: Зуева ЛА, редактор. *Этническое самосознание славян в XV столетии*. Москва: Наука; 1995. с. 38–77.
26. Krzyżaniakowa J. Pojęcie narodu w «Rocznikach» Jana Długosza. Z problemów świadomości narodowej w Polsce XV wieku. W: Skubiszewski P, редактор. *Sztuka i ideologia XV wieku*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe; 1978. s. 135–153.

27. Gawlas S. Świadomość narodowa Jana Długosza. W: Gieyszyor A, Ihnatowisz I, Kiersnowski K, Kurbis B, Labuda G, redaktory. *Studia źródłoznawcze. Tom 27*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe; 1983. s. 3–67.
28. Borkowska U. *Treści ideowe w dziełach Jana Długosza: Kościół i świat poza Kościołem*. Lublin: Katolicki Uniwersytet Lubelski; 1983. 203 s.
29. *Летописный сборник, именуемый летописью Авраамки* (Полное собрание русских летописей; том XVI). Москва: Языки русской культуры; 2000. 252 с.
30. *Летописи белорусско-литовские* (Полное собрание русских летописей; том XXXV). Москва: Наука; 1980. 306 с.
31. Дмитриев МВ, Шпирт АМ. Идентичность Руси и «руси» в письменных памятниках украинско-белорусской православной культуры XV–XVII вв.: историографические заметки. В: Доронин АВ, составитель. *Нарративы руси конца XV – середины XVIII вв.: в поисках своей истории*. Москва: Политическая энциклопедия; 2018. с. 332–384.
32. Дмитриев МВ. Православное и «русское» в представлениях о «русском народе» Речи Посполитой (конец XVI – середина XVII вв.). В: Доронин АВ, составитель. *Древняя Русь после Древней Руси: дискурс восточнославянского (не) единства*. Москва: Политическая энциклопедия; 2017. с. 193–215.
33. Дмитриев МВ. «Народ благочестия русского»: о конфессиональном и этническом в представлениях о «русском народе» Речи Посполитой. В: Турилов АА, редактор. *«Вертоград многоцветный»: сборник статей к 80-летию Бориса Николаевича Флори*. Москва: Индрик; 2018. с. 453–463.
34. Dmitriev M. Le confessionnel et l'«ethnique» dans la construction des discours proto-nationaux en Russie Moscovite aux XVIe – XVIIe siècles. *Istina*. 2005;2:137–162.
35. Дмитриев МВ. Конфессиональный фактор в формировании представлений о «русском» в культуре Московской Руси. В: Дмитриев МВ, редактор. *Религиозные и этнические традиции в формировании национальных идентичностей в Европе. Средние века – Новое время*. Москва: Индрик; 2008. с. 218–240.

References

- Anderson B. *Imagined communities. Reflections on the origin and spread of nationalism*. London: Verso; 1991. 256 p.
- Miller AI. «Ukrainskii vopros» v politike vlastei i ruskom obshchestvennom mnenii (vtoraya polovina XIX v.) [«The Ukrainian question» in state policy and public opinion (second half of the 19th century)]. Saint Petersburg: Aleteiya; 2000. 260 p. Russian.
- Rogov AI, Florya BN. [Formation of selfawareness of the old-Russian nation (according to the texts of the old-Russian literature)]. In: Korolyuk VD, editor. *Razvitie etnicheskogo samosoznaniya slavyanskikh narodov v epokhu rannego srednevekov'ya* [The development of the ethic identity of the Slavic peoples in the early Middle Ages]. Moscow: Nauka; 1982. p. 96–120. Russian.
- Danilevskii I. [Old-Russian statehood and «nation Rus»: possibilities and ways of a adequate description]. *Ab Imperio*. 2001;3:147–167. Russian.
- Danilevsky IN. [Could Kyiv be a «new Jerusalem»?]. *Odissei*. 1998;10:134–150. Russian.
- Danilevsky IN. *Povest' vremennykh let: germeneticheskie osnovy izucheniya letopisnykh tekstov* [«Tale of the bygone years»: hermeneutical basis in studies of the chronicles]. Moscow: Aspect-press; 2004. 383 p. Russian.
- Dmitriev MV. [Confessional and ethnic components in «the strategy of distinction» in the «Tale of the bygone years»]. *Dialogue with Time*. 2007;21:345–363. Russian.
- Dmitriev MV. [«Russian people» or «God's people»? About peculiarities of the protonational discourses in culture of Muscovy]. In: Boitsov MA, Voskoboinikov OS, editors. *Polystoria. Bog, Rim, narod v srednevekovoi Evrope* [Polystoria. God, Rome, people in Medieval Europe]. Moscow: Publishing House of the Higher School of Economics; 2021. p. 256–306. Russian.
- Povest' vremennykh let* [Tale of the bygone years]. In: Dmitriev LA, Likhachev DS, editors. *Pamyatniki literatury Drevnei Rusi. XI – nachalo XII v.* [Monuments of literature of Ancient Russia. 11th – the beginning of the 12th century]. Moscow: Khudozhestvennaya literatura; 1978. p. 23–279. Russian.
- Lvov AS. *Leksika «Povesti vremennykh let»* [Lexics of the «Tale of the bygone years»]. Moscow: Nauka; 1975. 368 p. Russian.
- Lavrent'evskaya letopis' (Polnoe sobranie russkikh letopisei; tom I)* [Lavrentyevskaya chronicle (Full collection of Russian chronics; volume 1)]. Moscow: Yazyki russkoi kul'tury; 1997. 496 p. Russian.
- Ipatyevskaya letopis' (Polnoe sobranie russkikh letopisei; tom II)* [Ipatyevskaya chronicle (Full collection of Russian chronics; volume 2)]. Moscow: Yazyki russkoi kul'tury; 1998. 648 p. Russian.
- Novgorodskaya pervaya letopis' starshego i mladshego izvodov (Polnoe sobranie russkikh letopisei; tom III)* [Novgorodskaya first chronicle of the older and younger redaction (Full collection of Russian chronics; volume 3)]. Moscow: Yazyki russkoi kul'tury; 2000. 720 p. Russian.
- Novgorodskaya chetvertaya letopis' (Polnoe sobranie russkikh letopisei; tom IV, chast' 1)* [Novgorodskaya fourth chronicle (Full collection of Russian chronics; volume 4, part 1)]. Moscow: Yazyki russkoi kul'tury; 2000. 728 p. Russian.
- Pskovskie letopisi (Polnoe sobranie russkikh letopisei; tom V, vypusk 1)* [Pskovskiye chronicles (Full collection of Russian chronics; volume 5, issue 1)]. Moscow: Yazyki russkoi kul'tury; 2003. 256 p. Russian.
- Pskovskie letopisi (Polnoe sobranie russkikh letopisei; tom V, vypusk 2)* [Pskovskiye chronicles (Full collection of Russian chronics; volume 5, issue 2)]. Moscow: Yazyki russkoi kul'tury; 2000. 364 p. Russian.
- Sofiiskaya pervaya letopis' starshego izvoda (Polnoe sobranie russkikh letopisei; tom VI, vypusk 1)* [Sofyiskaya first chronicle of the older redaction (Full collection of Russian chronics; volume 6, issue 1)]. Moscow: Yazyki russkoi kul'tury; 2000. 581 p. Russian.
- Rogozhskii letopisets. Tverskoi sbornik (Polnoe sobranie russkikh letopisei; tom XV)* [Rogozhsky chronicle. Tverskoy collection of chronicles (Full collection of Russian chronics; volume 15)]. Moscow: Yazyki russkoi kul'tury; 2000. 432 p. Russian.
- Moskovskii letopisnyi svod kontsa XV veka (Polnoe sobranie russkikh letopisei; tom XXV)* [Moskovsky compiled chronicle of the end of the 15th century (Full collection of Russian chronics; volume 25)]. Moscow: Yazyki russkoi kul'tury; 2004. 488 p. Russian.

20. *Letopisnyi sbornik, imenuemyi Patriarshei ili Nikonovskoi letopis'yu (Polnoe sobranie russkikh letopisei; tom XI)* [Collection of chronicles called Patriarchy or Nikonovsky chronicle (Full collection of Russian chronics; volume 11)]. Moscow: Yazyki russkoi kul'tury; 2000. 264 p. Russian.
21. Gall Anonim. *Khronika i deyaniya knyazei ili pravitelei pol'skikh* [Chronicle or deeds of the Polish princes or rulers]. Moscow: Nauka; 1961. 172 p. Russian.
22. Shchhaveleva NI. *Pol'skie latinoyazychnye srednevekoveye istochniki* [Polish Latin Medieval sources]. Moscow: Nauka; 1990. 208 p. Russian.
23. Yanin VL, editor. «*Velikaya khronika*» o Pol'she, Rusi i ikh sosedyakh. XI–XIII vv. [«The Great chronicle» on Poland, Rus' and their neighbors. 11th–13th centuries]. Moscow: Publishing House of the Moscow Lomonosov State University; 1987. 264 p. Russian.
24. Isaevich YaD. [Old-Polish nation and its ethnic selfawareness]. In: Korolyuk VD, editor. *Razvitie etnicheskogo samosoznaniya slavyanskikh narodov v epokhu rannego srednevekov'ya* [The development of ethnic self-consciousness of the Slavic peoples in the early Middle Ages]. Moscow: Nauka; 1982. p. 144–167. Russian.
25. Florya BN. [Selfawareness of the Polish nation in the 15th century]. In: Zueva LA, editor. *Etnicheskoe samosoznanie slavyan v XV stoletii* [Ethnic identity of the Slava of the 15th century]. Moscow: Nauka; 1995. p. 38–77. Russian.
26. *Krzyżaniakowa J.* Pojęcie narodu w «Rocznikach» Jana Długosza. Z problemów świadomości narodowej w Polsce XV wieku. W: Skubiszewski P, redaktor. *Sztuka i ideologia XV wieku*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe; 1978. s. 135–153.
27. *Gawlas S.* Świadomość narodowa Jana Długosza. W: Gieyszyor A, Ihnatowisz I, Kiersnowski K, Kurbis B, Labuda G, redaktory. *Studia źródłoznawcze. Tom 27*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe; 1983. s. 3–67.
28. Borkowska U. *Treści ideowe w dziełach Jana Długosza: Kościół i świat poza Kościołem*. Lublin: Katolicki Uniwersytet Lubelski; 1983. 203 s.
29. *Letopisnyi sbornik, imenuemyi letopis'yu Avraamki (Polnoe sobranie russkikh letopisei; tom XVI)* [Collection of chronicles, called Avraamka's chronicle (Full collection of Russian chronics; volume 16)]. Moscow: Yazyki russkoi kul'tury; 2000. 252 p. Russian.
30. *Letopisi belorusko-litovskie (Polnoe sobranie russkikh letopisei; tom XXXV)* [Belarusian-Lithuanian chronicles (Full collection of Russian chronics; volume 35)]. Moscow: Nauka; 1980. 306 p. Russian.
31. Dmitriev MV, Shpirt AM. [Rus' and «rus'» identity in written texts of the Ruthenian Orthodox culture in the 15th–16th centuries: remarks on historiography]. In: Doronin AV, compiler. *Narrativy rusi kontsa XV – serediny XVIII vv.: v poiskakh svoey istorii* [Narratives of Russia of the end of the 15th – the middle of the 18th centuries: in search of its own history]. Moscow: Politicheskaya entsiklopediya; 2018. p. 332–384. Russian.
32. Dmitriev MV. [The Orthodox and the «Russian» in representations about «Ruthenian people» of the Rzech Pospolita (late 16th – middle 17th centuries)]. In: Doronin, compiler. *Drevnyaya Rus' posle Drevnei Rusi: diskurs vostochnoslavianskogo (ne)jedinstva* [Ancient Russia after Ancient Russia: the discourse of East Slavic (non)unity]. Moscow: Politicheskaya entsiklopediya; 2017. p. 193–215. Russian.
33. Dmitriev MV. [«People of Ruthenian piety»: on confessional and ethnic in representations of the «Ruthenian people» of the Rzech Pospolita]. In: Turilov AA, editor. «*Vertograd mnogotsvetny*». *Sbornik statey k 80-letiyu Borisa Nikolayevicha Flori* [«Multicolor Vertograd»: a collection of articles dedicated to 80th anniversary of Boris Nikolaevich Florya]. Moscow: Indrik; 2018. p. 453–463. Russian.
34. *Dmitriev M.* Le confessionnel et l' «ethnique» dans la construction des discours proto-nationaux en Russie Moscovite aux XVIe – XVIIe siècles. *Istina*. 2005;2:137–162.
35. Dmitriev MV. [Confessional factors in formation of representations of «the Russian» in culture of Muscovy]. In: Dmitriev MV, editor. *Religioznye i etnicheskie traditsii v formirovanii natsionalnykh identichnostei v Evrope. Srednie veka – novoe vremya* [Religious and ethnic traditions in the formation of national identities in Europe. Middle Ages – Modern Times]. Moscow: Indrik; 2008. p. 218–240. Russian.

Статья поступила в редакцию 13.09.2021.
Received by editorial board 13.09.2021.